ITALIANI, BRAVA GENTE?

EBREI, FONTI INQUISITORIALI E SENSO COMUNE

Subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale, si avviò in Italia un processo di rimozione delle colpe di cui si era macchiato il totalitarismo fascista. Si stese un velo di oblio sul passato recente e si fondò la mitologia degli «italiani, brava gente», in contrapposizione con l'ex-alleato tedesco, identificato ora come il vero e unico responsabile dei disastri della guerra e dei genocidi. Il rischio che questo mito venga accreditato come una cifra del presunto «carattere degli italiani» affiora nello sguardo benevolo con il quale sono stati spesso visti i rapporti con le minoranze – quella ebraica in particolare. Questi rischi vengono discussi a partire da un recente libro sulla natura dei legami fra ebrei e altri italiani in epoca moderna.

Immediately after the end of the Second World War, Italy began to undergo a process of suppressing the moral infamies associated with Fascist totalitarianism. A veil of oblivion was placed over the recent past, and a myth of «the brave Italians» arose in contrast to their former allies, the Germans, who were now identified as the sole perpetrators of the war and its genocides. The risk that this myth would be taken as a key to a presumed «Italian national character» flourished alongside the notion that minorities in Italy were treated with benevolence – especially the Jews. This paper discusses these risks through the analysis of a recent book on the ties between Jews and other Italians in the modern age.

In principio era stata, e spiace dirlo, vista la grande statura del personaggio, Hannah Arendt. Nella seconda parte del suo celebre *La banalità del male*, là dove si passa in rassegna la varietà di atteggiamenti e comportamenti delle popolazioni europee di fronte alla *Shoah*, la filosofa esprimeva giudizi molto lusinghieri sugli italiani. Se gli ebrei stranieri e apolidi che vivevano nel nostro Paese erano stati protetti, cosa per altro non vera, lo si doveva secondo lei alla «generale, spontanea umanità di un popolo di antica civiltà»: una umanità molto profonda, che «resisté inoltre alla prova del terrore che si abbatté sulla nazione nell'ultimo anno e mezzo di guerra». Proprio grazie a quella

disposizione d'animo il grosso della comunità ebraica nazionale avrebbe contenuto le perdite, limitandole al solo «10%» del suo contingente – in realtà i deportati che non fecero più ritorno, oggi lo sappiamo con maggior precisione, furono circa il doppio. Ma questa non è la sola imprecisione riportata nell'opera, e del resto non gliene si può neppure fare gran torto[1]. Dopotutto Hannah Arendt non era una storica e per giunta, al momento della redazione del libro, statistiche accurate sul numero di ebrei italiani inghiottiti nello sterminio non erano ancora state approntate. Rimaneva però il suo giudizio sulla «umanità» della popolazione, un giudizio netto e assolutorio, che al di là delle intenzioni dell'autrice andava autorevolmente ad aggiungersi a quelli che, fin dalla fine della guerra, avevano contribuito a creare e alimentare un mito fra i più svenevoli e duraturi dell'immaginario collettivo nazionale: la favola degli «Italiani, brava gente».

Il velo di oblio che nell'immediato dopoguerra ricoprì molte delle azioni e imprese meno commendevoli del recente passato della nazione italiana era stato steso con relativa facilità: certi massacri indiscriminati dell'esercito, i crimini di guerra, il trattamento disumano spesso riservato alle popolazioni delle colonie e dei territori occupati stavano sfumando nel tempo e, soprattutto, i teatri nei quali quelle azioni erano state perpetrate si trovavano ormai lontani dagli occhi di chi le aveva commesse e dall'attenzione della opinione pubblica[2]. Se ne poteva dunque tacere, così come si tacque per decenni sul largo consenso popolare che aveva sorretto il regime fascista. La rimozione delle discriminazioni e della persecuzione degli italiani di fede ebraica era invece più difficile da attuare, perché, per quanto piccola minoranza, in buona parte gli ebrei erano ancora lì, testimonianza vivente e imbarazzante del vulnus, l'ultimo in ordine di tempo, loro inferto dalla comunità nazionale[3]. Qui, non si poteva continuare a far finta di niente, anche perché il racconto, magistralmente scabro e denso, delle atrocità dei campi di sterminio contenuto nelle opere di Primo Levi, e poi nella memorialistica nata sulla sua scia[4], era venuto a squarciare il velo del silenzio. Anche questa volta, tuttavia, il rischio di fare i conti col passato venne evitato. Quella letteratura aveva infatti generato una sorta di effetto collaterale, per quanto non voluto dai suoi testimoni: aveva cioè spostato il fuoco dell'attenzione dall'Italia alla Germania. Si trattava di uno scostamento inevitabile, che però veniva a saldarsi armoniosamente con un altro caposaldo del processo di deresponsabilizzazione collettiva in atto nel Paese: l'idea che gli italiani, avendo organizzato la Resistenza e scatenato una guerra civile, erano in realtà riusciti a scacciare un invasore cui andavano imputate tutte le colpe. L'identificazione dei tedeschi come il male assoluto, l'unico capro espiatorio del conflitto mondiale e della

Shoah, si fece da quel momento discorso pubblico, opinione comune, riverberandosi nella pubblicistica e nelle rappresentazioni artistiche. Tedeschi cattivi dunque, e italiani brava gente, anche nei confronti degli ebrei[5].

L'idea di appellarsi a una presunta specificità del carattere degli italiani si inseriva in una lunga tradizione costellata di riflessioni molto alte, come quelle di Leopardi, e di momenti di caratura decisamente minore, come le osservazioni di Luigi Barzini jr.[6]: raramente però, per connotarlo, era stato chiamato in gioco lo stereotipo della bontà. Se vi si ricorse nell'immediato dopoguerra fu perché il desiderio di autoassolversi collettivamente dalla macchia del fascismo, della guerra e delle leggi razziali prevalse sul dovere civile di fare i conti con il passato. A richiamare quel dovere, e a incrinare il mito degli italiani brava gente, a partire dagli anni Ottanta vennero le opere di Zuccotti, Levi, Sarfatti, Picciotto Fargion[7], che nell'affrontare il tema della persecuzione ebraica cercarono non solo di ristabilire la verità dei fatti, ma anche di ricondurre le relativamente contenute dimensioni italiane dello sterminio a motivi che in nessun caso facevano appello al carattere e ai sentimenti della popolazione nel suo complesso[8]. Quei lavori ebbero, tra gli altri, il merito di dimostrare che i salvataggi di ebrei, talora veri e propri atti di eroismo, erano stati solo il frutto di inclinazioni individuali. Del resto, se mai volessimo rozzamente usare la loro contabilità come conferma della bontà degli italiani, scopriremmo che qualsiasi comparazione con il numero di vite salvate in altre nazioni non assegna all'Italia alcun posto privilegiato sul «Sentiero dei giusti» di Yad Vashem[9].

Il riverbero della ricerca storica sulla ricezione e la diffusione dei miti è sempre piuttosto debole, soprattutto quando questi appaiono rassicuranti e autogratificanti: non è dunque il caso di confidare troppo nelle sue virtù salvifiche. Per lo meno, però, la recente produzione storiografica sulla persecuzione degli ebrei in Italia ha attestato concorde che, se di brava gente si vuole parlare, si chiamino in causa solo coloro che salvarono le persone, e non certo il popolo italiano, che aveva tollerato l'onta delle leggi razziali, e poi le delazioni, i rastrellamenti, Fossoli e la Risiera di San Sabba, i vagoni piombati. Il mito degli «italiani brava gente» ne è dunque uscito notevolmente appannato, per non dire che è stato cacciato dalla porta della storia contemporanea. Non vorremmo però che rientrasse per la finestra di quella moderna. Qualche rischio c'è.

Nel 1720, a Casale Monferrato, una cittadina che ospitava la seconda comunità ebraica del regno sabaudo, due fratelli non ancora adolescenti, Giuseppe e Silvia Pontremoli[10], sordomuti dalla nascita, vengono portati alla sbarra con una seria accusa: il cinque agosto dell'anno precedente, a metà pomeriggio, «in vendetta di scherni puerili fatti a

medesimi da Caterina Tua, e suo fratello nel passar avanti alla casa degli inquisiti» avrebbero «preso nella publica strada detta Caterina Tua, e quella di peso portata nella loro casa poco distante, e ritenendola il medesimo, abbia la Silvia sorella con intrometter le dita nelle parti pudende d'essa verso li di lei claustri virginali, onde ne sia uscito qualche copia di sangue, di cui ne rimanesse intinta la camiscia della medesima, che indi portata sull'uscio di detta casa fosse gettata nella contrada boccone per terra, per il che restasse offesa nella fronte»[11].

Su querela della madre della ragazza offesa, e dopo che questa era stata sottoposta a visita medica, i due fratelli vennero incarcerati e si istruì una causa contro di loro. Nei mesi successivi, mentre i due ragazzini rimanevano rinchiusi in prigione, la corte provvide all'esame dei testimoni e sottopose la ragazzina a una visita più accurata. Già questa però fece nascere i primi dubbi: «Primieramente esser la prova del corpo del delitto imperfetta, mentre le ostetrici, doppo aver visitata l'offesa inferiscono essersi ritrovata detta figlia toccata, e guastata in esse parti senza specificare, se danno, o nell'orificio del vaso, se con frattura de claustri, e senza portar veruna causa di scienza delle prescritte da Dottori, adducendo meramente d'aver osservato uscisse dalle parti un qualche madore di sangue, segno equivoco, e fallace, e d'aver udito, che nel toccar dette parti la figlia fortemente si doleva, motivo insufficiente per comprovar la deflorazione, potendo ciò provenire da semplice ferita, anche legiermente fatta nell'orificio di dette parti». In buona sostanza, l'asserita deflorazione non venne comprovata, ma apparvero deboli anche i successivi riscontri. «In oltre esserne meno provate le qualità del sudetto corpo di delitto, non vedendosi alcuna presentazione, né descrizione, tanto della camiscia supposta insanguinata, che della ricognizione dell'asserita contusione nella fronte mentre cadé a terra, come vien supposto nella querela».

Facevano dunque difetto le prove materiali, ritenute le più probatorie, ma altrettanto poco convincenti sembravano quelle testimoniali, «non essendovi testimonio che conchiuda sij stata portata detta figlia nella casa degli inquisiti, ed indi gettata fuori di essa, come doveva provarsi per esser fatto seguito di pieno giorno, ed in luogo di più publici della città, dove consta avere dal detto della querelante vi fossero in tal tempo molte persone, che avrebbero potuto osservare l'introduzione, e gesto rispettivamente, e di questo deporre, con giustificar le sudette circostanze, e così liquidare il delitto, almeno per indizij prossimi, benché seguito e consumato in casa, a porte chiuse, ove non sono testimoni di vista; onde restringendosi le prove del fisco al solo detto della figlia offesa, pupilla sì, ma capace di qualche dolo, ed in parte riprovata, e varia nelle sue asserzioni». Si era in pieno giorno, nella pubblica via; c'era

un sacco di persone, ma non una che si fosse accorta di nulla: davvero strano, commentarono i giudici; e poi, la ragazzina, per quanto piccola, sembrava già sufficientemente maliziosa («capace di qualche dolo»).

Mancando i testimoni diretti del presunto fatto, nell'istruttoria si passò a esaminare quelli indiretti. Un paio sembravano per qualche verso avvalorare la verosimiglianza dell'accusa. Il primo, l'avvocato Grassi, depone infatti che, ritrovandosi nella bottega di Salomone Pontremoli, parente degli inquisiti, a giocare a dama con una serva del padrone, vide entrare a un certo punto Giuseppe, tutto «contrafatto e pallido». Ne chiese la ragione alla serva ma un altro astante rispose per lei che «la causa … veniva da crepare una goyma [dall'aver ferito una cristiana], che non avrebbe più fatto frutto, come infatti detto Grassi l'osservò impallidito, e tremante, anzi li vidde intinte le mani di sangue, quali nettò ad aviso fattogli dalle ebree ivi astanti, ed essendosi indi messo a giocare con detto Grassi osservò aver ripigliato il suo primo colore».

Neanche l'affermazione di quest'ultimo teste, però, sembrava quadrare molto con quanto aveva sostenuto Caterina, e cioè che era stata Silvia a ficcarle «le deta nelle parti, e non il Giuseppe». Come se non bastasse questa contraddizione, la maggior parte dei testimoni convocati, ebrei e non, smentirono l'affermazione dell'avvocato Grassi, e lo fecero perfino sotto tortura: in sostanza negarono che Giuseppe apparisse preda «della trepidazione» e che portasse i segni del «pallore e del sangue».

Da ultimo, si vaglia l'alibi del ragazzo, che viene confermato da ben quattro testimoni. Questi depongono che «siasi il Pontremoli in esso giorno portato alle dieci sette nella bottega, o sia pancone del falegname Trivero, et ivi sempre fermatosi, sinché comparve su l'uscio di detta bottega il fratello della querelante, unitamente a questa, ed una sua cugina a sgridar il muto, perché si fosse battuta essa figlia, che li doveva costare amara, tanto che dandosi il fatto seguito alle ore diecinove circa, e doppo le dieciotto, non poter intervenirvi il muto, che dalle ore dieci sette in appresso sempre si fermò nella bottega del falegname sino a che si è declamato doppo seguita l'offesa». Insomma, all'ora della presunta violenza Giuseppe stava da tutt'altra parte: lo confermano per altro due testi al di sopra di ogni sospetto, dato che al tempo lavoravano addirittura alle dipendenze del padre della fanciulla. Quanto al terzo, «non se li è data veruna opposizione fuor che quella d'esser ebreo, ma stante il privileggio esibito negl'atti per cui vengono abilitati a deporre come se fossero cristiani…fu creduto provante la deposizione d'esso». La conferma dell'alibi di Giuseppe, conclusero i giudici, giustificava anche la sorella, «dandosi il delitto commesso da ambidue unitamente». Ma c'era di più: anche «non giustificandosi, detta Silvia muta e sorda

dalla nascita abbia cognizione o intendimento dovrebbe venir assolta seben nulla militasse a sua diffesa». Non ci fosse dunque l'alibi del fratello, dunque, si sarebbe dovuto comunque assolvere Silvia perché sostanzialmente incapace di intendere e di volere.

Si giunge così alla sentenza. I giudici dichiarano «che quand'anche constasse del delitto, e che gli inquisiti fossero li rei, trattandosi di fatto, che si rissolverebbe in semplice ferita, et ingiuria fatta in vendetta di scherni, e non già in sprezzo della religione catolica, onde la pena potrebbe esser solamente pecuniaria, ed essendo li ditenuti muti, e sordi dalla nascita, condizione, che presso a dottori fa minorar la pena … abbiamo stimato di giustizia se gli dovesse inibire ulterior molestia dal fisco, attesa poi massime la loro longa carcerazione di dieci e più mesi». In sostanza, ordinano il rilascio dalle carceri, naturalmente previo il pagamento delle spese processuali.

Dal dispositivo della sentenza allegato all'incartamento, emerge un ultimo elemento degno di nota. Vi si sostiene infatti che, fra i motivi per cui la corte era stata indotta a prendere quella determinazione, ce n'era stato uno particolarmente rilevante: «non vi è, che il solo detto della pupilla offesa»: il principio che negava validità probatoria in assenza di riscontri, la celebre norma dell'*unus testis*, qui era fatto salvo. Come vedremo fra poco, il rispetto di questa procedura veniva invece sistematicamente disatteso nella celebrazione dei processi intentati contro gli ebrei dal Santo Uffizio.

Il caso appena esposto si presterebbe idealmente a una *thick description*, l'analisi densa di cui parlava Geertz. Il procedimento contiene infatti tutti gli ingredienti allusivi e simbolici di cui uno storico, e in particolare uno storico dell'ebraismo, può sperare di disporre: il peso dell'antigiudaismo nella cultura popolare, la funzione di capro espiatorio assolta dagli ebrei, lo stigma sociale che accomunava ebraicità e handicap, tanto fisico quanto mentale, il ruolo simbolico del sangue, la rappresentazione dell'ebreo come castratore delle potenzialità dei cristiani, addirittura della loro capacità di riprodursi, e infine l'atteggiamento della corte, nel caso garantista. Non ci avventureremo qui in questo tipo di analisi. Vale però la pena richiamare l'attenzione sul senso generale dell'episodio appena narrato, all'apparenza un conflitto minore, quasi irrilevante, ma che può essere additato come un esempio quasi paradigmatico della condizione degli ebrei europei nel periodo pre-emancipazione: e cioè la loro collocazione sui gradini più bassi della gerarchia di valori, costantemente esposti ai soprusi e alle vessazioni della maggioranza cristiana. Da questo punto di vista l'accusa della giovane Caterina rappresenta anch'essa una spia potente dell'interazione quotidiana fra i due gruppi, ma di una interazione conflittuale e pregna di violenza,

che evoca l'esistenza di solide barriere sociali e culturali più che una volontà di amalgama, di complicità e di reciproca tolleranza. Insomma la vicenda denuncia l'esistenza di un legame davvero pericoloso[12].

Un recente libro di Marina Caffiero, intitolato appunto *Legami pericolosi*, indaga proprio la consistenza e la natura delle relazioni fra ebrei e non ebrei, partendo dall'assunto che, i loro, non fossero affatto mondi separati, ma realtà insospettabilmente contigue e permeabili. Si sarebbe dunque innescato un gioco di reciproche influenze con l'esterno che avrebbe indotto profonde trasformazioni nell'evoluzione complessiva della società italiana fin dalla prima età moderna; e questo, in virtù del fatto che gli ebrei, come si sottolinea nell'introduzione, «sono sempre stati attori della storia». Si tratta certo di dichiarazioni ampiamente condivisibili, che però valgono, oltre che per gli ebrei, per qualsiasi persona o gruppo abbia attraversato la storia, a meno di non condividere l'impostazione idealista che attribuisce l'esclusiva di quel ruolo a re, imperatori, papi, cardinali, ministri e, *ça va sans dire*, intellettuali. Per questo, appare forse un po' eccessivo il giudizio di quei commentatori che si sono spinti a vedere, in queste dichiarazioni, «un ambizioso programma di revisione culturale»[13]: come se, proprio nel campo della storia ebraica, numerose ricerche condotte nel nostro Paese negli ultimi decenni non avessero sottolineato con forza la rilevanza di questa minoranza e l'importanza dei suoi intrecci con il resto della popolazione. Certo, c'è modo e modo di farlo, e soprattutto ci sono moltissime sfere di interazione che è possibile porre sotto osservazione.

Marina Caffiero ha preferito tralasciare quella dagli scambi economici e sociali, sulla cui analisi la storiografia si è finora maggiormente concentrata, per esaminare da vicino quelli che avvenivano in due ambiti più appartati e insospettabili: il sesso e la magia[14]. Proprio perché si tratta di sfere appartate, dove ogni mescolanza, se non ogni pratica, era virtualmente proibita, risulta arduo trovare fonti che le rischiarino: quelle inquisitoriali, e specificamente quelle del Sant'Uffizio romano, ci vengono in soccorso, fornendo una documentazione in proposito quanto mai ricca e abbondante. Consultandole, Marina Caffiero ha fatto emergere un quadro apparentemente contrassegnato da una grande curiosità della popolazione che viveva fuori dai ghetti verso gli ebrei, ritenuti depositari di saperi arcani dal sapore taumaturgico e magico, e reso inoltre vivace dall'esistenza di rapporti sessuali e sentimentali, talvolta perfino di convivenze, che sfidavano i ferrei divieti delle autorità ecclesiastiche, oltre che di quelle rabbiniche. Pare insomma di assistere a una divaricazione abbastanza netta di atteggiamenti fra alto e basso. In alto, l'intento di imporre e mantenere una sostanziale apartheid generava controlli continui, norme severissime e sanzioni a tutto spiano;

in basso, la frequentazione reciproca, gli scambi su molteplici piani e la condivisione di interessi parevano avere di gran lunga la meglio sui sentimenti di diffidenza e sui sospetti.

Non era certo questa l'immagine scaturita dal processo casalese prima menzionato, che semmai suggeriva l'esistenza di un basso rancoroso, nutrito di pregiudizi ancestrali, e di un alto, quello della giustizia civile, garantista e rispettoso della «diversità». Naturalmente non sembra opportuno porre troppa enfasi sulla significatività di quell'episodio. Se volessimo considerarlo nella sua singolarità, ci troveremmo semplicemente di fronte a un caso isolato che saremmo indotti a rubricare come appena sintomatico e quasi banale. Se però noi, di fatti simili, ne mettessimo insieme una certa quantità, magari pescandoli da contesti storici e geografici disparati, se compissimo cioè una operazione che, alla luce dello stato dell'arte sulla storia ebraica italiana, non appare per nulla difficile, allora il quadro cambierebbe. Dovremmo riconoscere, sulla loro scorta, che il segno dei rapporti fra ebrei e cristiani nel passato non era propriamente idillico né volonterosamente conciliante, ma era semmai improntato a diffidenza e a una conflittualità latente che spesso veniva a galla esplodendo. Lontananza e separatezza, dunque, anziché contiguità e comunanza. Di fatto, se noi cerchiamo testimonianze delle possibili interazioni fra ebrei e cristiani nelle carte criminali, allontanandoci da quelle inquisitoriali e approdando alla documentazione di altre corti, questa è proprio la realtà che emerge come prevalente: una realtà di acuti contrasti e di reciproca diffidenza, come testimoniano le cause istruite dalle mille altre magistrature operanti nell'antico regime. Verrebbe a galla insomma una immagine molto diversa da quella che si coglie attraverso la lettura dei processi inquisitoriali: anzi, non solo diversa, ma diametralmente opposta. Non credo però sia molto utile contrapporre le due interpretazioni, fondamentalmente perché nessuna delle due offre una soluzione plausibile al problema della qualità delle relazioni fra ebrei e non nell'Italia moderna. Per cogliere la natura tutt'altro che univoca dei loro rapporti, occorrerebbe provare a usare chiavi interpretative diverse. Ci ritorneremo fra poco.

Nonostante si avvalga di una documentazione certamente splendida, oltre che molto bene analizzata[15], il libro di Marina Caffiero corre un grosso rischio: quello di cadere vittima della deformazione prospettica causata dal tipo di testimonianze prevalentemente utilizzate. Le fonti inquisitoriali, come sappiamo, sono molto vischiose, per usare un aggettivo caro a Carlo Ginzburg; lo sono come in generale lo sono tutte le fonti giudiziarie. Fra i loro peccati capitali sta in primo luogo il delicatissimo nodo del rapporto fra eccezionale e normale. Com'è noto, qualche decennio fa Edoardo Grendi aveva fuso le due prospettive in una

proposta metodologica che suggeriva di cercare appunto l'eccezionale-normale, un celebre, felice ossimoro per indicare un percorso di ricerca che evitasse appunto le trappole delle fonti che rispecchiano l'allontanamento dalla normalità del quotidiano. Sotto l'accusa di Grendi ricadevano principalmente quelle criminali e inquisitoriali, proprio perché testimonianze di comportamenti anomici: eccezionali, appunto. Non che la categoria dell'eccezionale debba essere vista con sospetto o rigettata a priori. Anzi, in un importante articolo sulla biografia comparso alla fine degli anni ottanta sulle «Annales»[16], Giovanni Levi sottolineava come all'eccezionale fosse riservata una funzione fondamentale: quella di espandere le nostre conoscenze sui limiti e sulle possibilità di una specifica società. E tuttavia, se si scopre che i comportamenti e gli atteggiamenti del microcosmo che abbiamo sotto la lente di osservazione vanno ben al di là di quelle che si consideravano norme di condotta, ciò significa solo che quei comportamenti e quegli atteggiamenti sono *possibili*, ma non che siano abituali e capillarmente diffusi. Rimangono, in altri termini, eccezioni, virtualità, proprio come le fonti inquisitoriali, che sono eccezionali per definizione, a meno di non pensare, come alcuni si ostinano ancora oggi a fare, che l'Italia del secondo Cinquecento fosse tutta un pullulare di eretici e miscredenti, o che milioni di streghe andassero a cavallo di una scopa per i cieli d'Europa.

L'eccessivo compiacimento con cui negli ultimi decenni, e non solo a seguito dell'apertura degli archivi romani, stuoli di studiosi si sono avventati sulla documentazione dell'Inquisizione è segno di una deriva piuttosto pericolosa, indotta dall'illusione che l'esotico o lo stravagante non solo fornisca una occasione per *épater le bourgeois*, ma consenta anche di giocare di fioretto, aggirando il dovere primo dello storico, che dovrebbe ancora essere legato al principio del «porre i problemi e formulare ipotesi», possibilmente a partire dalle domande postegli dalla realtà in cui vive. Un po' come sta accadendo ultimamente nel campo della storia dell'arte[17], quanto meno italiana, sembra insomma di assistere a una rincorsa all'eccentrico, al sensazionale a tutti i costi, quasi in risposta alle sollecitazioni di «cose meravigliose e possibilmente arcane» poste da un ipotetico «mercato» – ancora uno. Non più mugnai ed esorcisti, un tempo usati come semplici occasioni per disvelare meravigliosi mondi sconosciuti, ma la ricerca dell'insolito come fine a sé stessa: per stupire e vendere, ma anche nella speranza di arginare così la concorrenza comunicativa dei media elettronici e televisivi. Passata da tempo la voga delle streghe, ecco dunque avanzare badesse assatanate, smemorati di Collegno, corpi di papi e duci, trafugati e non, papesse e monache dissenzienti. Sbalorditivamente, ad animare i convegni di provincia sono stati richiamati in servizio perfino gli immarcescibili

templari, mentre altrove si celebra il ritorno, davvero in grande stile, di re e principesse, imperatori, papi e «importanti» uomini politici. Pare di essere ripiombati nell'Ottocento, di nuovo in bilico fra la sicumera che solo i «grandi» fanno la storia e la convinzione che agli altri spetti esclusivamente l'ingrato compito di solleticare il voyeurismo e i fremiti dei benpensanti.

Nulla più delle fonti inquisitoriali può invogliare a entrare in questo gioco, tanto più se in associazione con gli ebrei, per antonomasia l'oggetto misterioso e fascinoso della nostra storia: l'unico «diverso fra noi». Niente da stupirsi perciò se gli ebrei che vi rimanevano impigliati per qualche motivo – perché denunciati da altri, perché colti con le mani nel sacco, perché comparivano spontaneamente – siano stati così spesso e volentieri usati come una comoda occasione per praticare dell'esotismo casareccio. Nell'abbandonarsi al colore ci si dimentica però a bella posta – anzi, questo tratto li fa apparire ancor più attraenti – che quegli ebrei erano per l'appunto casi eccezionali. Essi infatti raccontavano usi, fatti, credenze in cui erano stati coinvolti in prima persona, ma che noi non possiamo in alcun modo attribuire all'intera popolazione ebraica, a meno di non voler rischiare generalizzazioni quanto mai improprie e ben poco aderenti alla realtà. Tanto per cominciare, perché mille altre fonti, e non solo di origine giudiziaria, ci mostrano un quadro completamente diverso, ma anche perché la stessa documentazione inquisitoriale va attentamente decodificata. Come ha dimostrato magistralmente Ginzburg in molti lavori, e nei *Benandanti* su tutti, i giudici guidavano la danza incanalando le accuse, snaturando le deposizioni, inducendo rei e testimoni ad adattarsi alle loro categorie mentali e ai loro schemi interpretativi. In buona sostanza, a dire e confessare ciò che gli inquisitori desideravano sentirsi dire. I costituti dei processi dell'Inquisizione contengono insomma un limite fondamentale che raramente gli storici sono riusciti a, o hanno voluto, aggirare: l'autoreferenzialità. Sono carte insomma che farebbero la gioia dei postmodernisti, perché finiscono col dirci molto sui giudici, sui loro valori, la loro ideologia e i loro fini, ma rischiano di rivelarsi molto più ambigue sulla realtà che quei giudici si trovavano a vagliare: a meno che, naturalmente, non le si sottoponga a una attenta decodificazione, magari contestualizzandone fatti e protagonisti.

Si tratta di un nodo storiografico sul quale si è discusso molto, soprattutto negli anni ottanta del Novecento, al tempo in cui nel panorama storiografico europeo era venuta alla ribalta la storia della criminalità. Fra le tante soluzioni proposte allora per uscire dalla duplice *impasse* dell'eccezionalità e dell'autoreferenzialità, quella che emerse da subito come di gran lunga la migliore suggeriva appunto di ricorrere a una

serrata e rigorosa contestualizzazione dei fatti attraverso l'incrocio delle fonti e attraverso una minuta ricostruzione delle circostanze e delle situazioni nelle quali avevano avuto luogo gli eventi, oltre che agito i personaggi implicati nei processi. Questa era la via suggerita per un certo verso da Clifford Geertz, via Robert Darnton, e per un altro verso dal filone delle ricerche di microanalisi. Era la strada della complessità, una strada che sembra offrirci ancor oggi un'arma quanto mai appropriata per sciogliere, tra gli altri, il dilemma apparentemente irriducibile fra eccezionale e normale, e per giungere allo zoccolo duro del normale partendo dall'eccezionale. Del resto, se non si ricorre al metodo della contestualizzazione, si rischia di aggregare e trattare la documentazione secondo categorie – nel caso specifico di *Legami pericolosi*, quelle dei rapporti sessuali fra ebrei e non ebrei o dell'esoterismo – che travalicano indifferentemente la geografia e il tempo, come se quei comportamenti, quelle pratiche non cambiassero mai. Poco importa allora che un episodio sia accaduto a Ferrara nel 1582 e un altro a Perugia nel 1713: li possiamo accostare perché appartengono alla stessa categoria tipologica, magari quella della magia. Così facendo, però, si rischia di non cogliere né le differenze fra un contesto spaziale e l'altro, né il mutamento e la specificità degli atteggiamenti, delle strutture e delle pratiche di interazione: in breve, non si afferrano il senso e la logica di quei casi. Si finisce in questo modo col restituire l'immagine unitaria di un lungo antico regime che implode solo alla fine, replicando quella «histoire immobile» delle strutture mentali e dei comportamenti tanto cara alla storiografia francese di molti decenni fa. Qui, la storia scompare per lasciare il posto all'analisi tipologica e alla ricerca formalista.

Pur se si rimane spesso affascinati dalla bellissima raccolta di testimonianze contenute nel libro di Marina Caffiero, oltre che dalla sua costruzione argomentativa, l'impressione complessiva che si rischia di ricavare sulla natura delle relazioni fra italiani di fede ebraica e non alla fine solleva non poche perplessità. La prima riguarda la deformazione prospettica indotta dal ricorso alle sole fonti inquisitoriali. La storia della criminalità ci ha insegnato da tempo che i procedimenti, e dunque i reati che vi venivano giudicati, non costituiscono che la punta dell'iceberg dei comportamenti anomici: lo spoglio delle carte processuali – e quelle dell'Inquisizione lo sono a tutti gli effetti – attesta certamente il funzionamento della macchina giudiziaria e l'ideologia punitiva che la sottende, ma non restituisce le dimensioni reali del fenomeno criminale o eterodosso. In altri termini, esiste un *black number*, una criminalità che non passa necessariamente al vaglio delle istituzioni repressive, ma che spesso è ben più consistente e diffusa di quanto suggerisca la documentazione delle corti[18]. Se lo stesso principio vale nel caso dei rapporti

ebrei-non ebrei, dovremmo dedurre che la condivisione di un talamo o di una formula magica dovesse essere una pratica, se non comune a tutti, per lo meno ampiamente diffusa – in ogni caso, molto più diffusa rispetto alle cifre denunciate dai procedimenti istruiti davanti al Santo Uffizio. Il lettore finirebbe insomma col convincersi che, tutto sommato, in Italia le barriere non contassero poi gran che: sì, c'erano le mura del ghetto; e poi, d'accordo, ogni tanto volava anche qualche insulto o qualche schiaffo; e si sapeva perfino che esisteva sempre un fanatico pronto a convertire bambini ebrei di nascosto, strappandoli alle famiglie. Ma dopotutto i cristiani partecipavano alle feste ebraiche, facevano l'amore con le donne del ghetto, mangiavano alla loro tavola, preparavano filtri magici e pozioni taumaturgiche con ebrei, leggevano gli stessi libri. Quel lettore insomma si persuaderebbe che i cattivi stavano in alto, erano inquisitori, prelati, esponenti della corte pontificia, mentre il popolo invece si spingeva fino ai contatti più intimi, senza troppa diffidenza, anzi curioso dell'alterità e sempre disponibile al dialogo e allo scambio. Perfino incline a sfidare la legge per entrare in rapporto con l'altro. Il lettore penserebbe insomma che gli italiani sono proprio brava gente e che lo erano già allora, fin dal primo Cinquecento, quando nel resto d'Europa, salvo poche isole felici come Amsterdam, gli ebrei erano trattati come esseri inferiori con cui non solo non ci si doveva mescolare, ma ai quali si potevano periodicamente infliggere espulsioni, stragi e discriminazioni di tutti i tipi. Perché del resto non dovrebbe ricavare questa impressione, se autorevoli commentatori del libro, come si può vedere dal seguente passo, l'hanno accreditata con forza?

> Addentrandoci in quell'intreccio strettissimo di fatti, di eventi (molto spesso processuali) e soprattutto di persone, resta davvero difficile dar ragione a chi parla di «scontro di civiltà»: non perché la cultura ebraica e quella cristiana non fossero separate e magari per più versi opposte (non c'è dubbio che gli ebrei s'intendessero molto meglio con i musulmani), ma perché in realtà le occasioni d'incontro e perfino di amicizia e di collaborazione erano molte di più di quanto le nostre cognizioni storiche non ci abbiano almeno fino a tempi recenti abituati a pensare[19].

Questa, degli italiani brava gente, non è però l'unica trappola in cui si rischia di cadere al termine della lettura del libro. A quel punto si profila la possibilità di cadere vittime di una seconda insidia, non meno pericolosa: quella della generalizzazione del caso romano[20]. Il sottotitolo del libro di Marina Caffiero recita *Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, espressione che può essere interpretata in una duplice chiave: o come annuncio che verranno narrati alcuni casi di quel grumo

di rapporti, che credo più vicina alle intenzioni dell'autrice, o come promessa che si affronterà quel nodo nella sua generalità; e che dunque non di casi si parlerà, ma dello stato delle relazioni e degli scambi fra ebrei e non in Italia. In tutta Italia. Di questa ambiguità, i lettori possono diventare facili vittime. e, per quelli che optano per la seconda, si porrà nuovamente un problema di generalizzazione: legittima o no?

Se proviamo a cambiare teatro, spostandoci dal ghetto romano e allontanandoci dalle aule dei tribunali dell'Inquisizione, incontriamo realtà e situazioni molto diverse da quelle descritte. Nello stato sabaudo, in cui erano insediate molte comunità ebraiche di piccole e medie dimensioni, per tutta l'età moderna non esiste praticamente traccia di rapporti sessuali misti; inoltre, la condivisione di pratiche magiche costituiva una evenienza del tutto sconosciuta, così come regnava abbastanza generalizzata una crassa ignoranza dell'alterità, tanto dall'una quanto dall'altra parte. Una ignoranza che del resto, da parte dei non ebrei, si alimentava del noto bagaglio di pregiudizi destinati a sopravvivere ben oltre l'antico regime, per prolungarsi fino ai giorni nostri – se ne veda un riscontro nell'interessante indagine che Fabio Levi ha condotto qualche anno fa sulla conoscenza della Shoah e del mondo ebraico in un nutrito campione di studenti universitari[21]. Se però, prendendo in esame contesti differenti, come abbiamo appena fatto comparando lo stato sabaudo e quello della chiesa, si giunge a conclusioni molto diverse, si affacciano allora due problemi ulteriori che credo valga la pena porre sul tappeto e affrontare.

Il primo è quello degli ebraismi, declinato al plurale. La distinzione andrebbe probabilmente fatta per tutti i gruppi religiosi, ma certamente chi insiste nell'inquadrare l'ebraismo come una realtà unitaria rischia di commettere un serio errore: esiste ormai una sostanziale convergenza degli studiosi[22] sull'opportunità di sostituire questa immagine con una più flessibile e realistica, ovvero con l'idea di una pluralità di ebraismi, di cui certamente le comunità italiane del passato rappresentavano un esempio lampante. Usi, tradizioni, pratiche erano lontani mille miglia fra di loro e, parallelamente, i processi di integrazione e osmosi con le società circostanti risultavano estremamente differenziati[23]. L'enfasi che nel libro di Marina Caffiero viene posta sulle vicende e sulle caratteristiche del ghetto della capitale, e la stessa fonte privilegiata, quella appunto del Santo Uffizio, che raramente e casualmente intercettava episodi al di fuori di quel recinto, ci restituiscono una visione romanocentrica che non può rappresentare la multiformità dell'ebraismo italiano. In moltissime comunità della Penisola – a cominciare dalle più piccole, dove il controllo sociale era giocoforza molto più forte – le pratiche che vediamo emergere dai processi narrati nel libro erano infatti totalmente

sconosciute: là vigevano ben altre consuetudini, tendenzialmente riluttanti di fronte alla condivisione con i cristiani del mondo magico o di un letto. Se questa è certamente la realtà che emerge dal caso piemontese, non è affatto escluso che altre situazioni non presentino una varietà di atteggiamenti e comportamenti sensibilmente difformi da quelli degli episodi narrati nel libro. Ma c'è un secondo aspetto.

L'Inquisizione romana fu certamente uno dei peggiori mostri partoriti dalla cultura occidentale. È altresì ben noto che i suoi giudici spesso si comportarono, tanto nei confronti degli ebrei quanto rispetto a molti altri gruppi e categorie di persone, come una sorta di *ayatollah*. Ma non bisogna esagerare nel vedere l'Inquisizione come una sorta di Moloch, un Leviatano, un Panopticon alla Bentham che tutto scrutava, controllava, sanzionava, reprimeva. Nemmeno Foucault, che pure spesso inclinava volentieri verso questa deriva, avrebbe sottoscritto tale interpretazione. L'Inquisizione spadroneggiava certo a Roma e nello stato dei papi, ma altrove no: altrove doveva vedersela con altri poteri, e segnatamente con quelli statali, con le prerogative giurisdizionali di mille altri corpi, con l'autonomia dei tribunali locali, spesso addirittura con quella degli stessi tribunali inquisitoriali periferici, per non parlare di quelli vescovili – è appena il caso di ricordare come il tribunale del Santo Uffizio romano fosse ben altra cosa rispetto alle corti inquisitoriali di Venezia, di Aquileia, di Modena. Ciò non significa naturalmente che gli ebrei, altrove, potessero darsi beatamente a pratiche libertine con persone esterne al ghetto, o leggersi tranquillamente il *Talmud*, o avviare laboratori di alchimia, *kabbalah* e magia in società e combutta con colleghi cristiani. Significa invece che, localmente, si spalancavano fra i vari poteri in gioco spazi di mediazione molto ampi, aree di continua contrattazione quando non di aperto conflitto. In questa competizione, che spesso vedeva contrapposte istituzioni statali e poteri ecclesiastici, si aprivano interstizi fra i diversi sistemi normativi e lì gli ebrei, così come altri gruppi, religiosi e non, riuscivano a insinuarsi per rosicchiare più o meno ampi margini di autonomia. In quei conflitti però gli stessi ebrei potevano facilmente diventare una preziosa risorsa politica in mano ad attori sociali esterni, che se la giocavano o nella lotta per il potere, oppure per comporre differenze esistenti all'interno della medesima istituzione, oppure ancora per lanciare segnali di forza alla popolazione e rafforzarne così la coesione sociale – da questo punto di vista gli ebrei del resto rappresentavano un'arma ben collaudata.

Qui, credo, veniamo al punto centrale per le questioni che stiamo affrontando. L'uso degli ebrei come una risorsa politica, come una delle tante pedine nello scontro per la continua ridefinizione dell'assetto dei poteri, comportava il loro mantenimento in una condizione di inferio-

rità: una inferiorità sia giuridica, sia sociale. Occorre dunque tenere sempre presente che, ogni qual volta troviamo ebrei coinvolti in cause, liti o procedimenti giudiziari, inquisitoriali e non, questo avveniva entro una cornice di fortissima asimmetria di partenza, contrassegnata dall'imposizione di una *diminutio*, tanto di natura legale quanto, tratto altrettanto importante, sul piano dei rapporti e degli scambi fra questa minoranza e la maggioranza della popolazione. L'assetto normativo che circoscriveva la storia e i comportamenti degli ebrei europei prima degli editti di emancipazione si inseriva in un quadro di subordinazione coatta che non credo possa essere addolcito da episodici contatti sessuali o dalla messa in comune delle reciproche esperienze nella fabbricazione di filtri d'amore. L'antigiudaismo di stampo religioso prima, l'antisemitismo poi, cristallizzarono nel tempo una gerarchia di umanità che si è trasmessa lungo le generazioni e che le chiese, la cattolica *in primis* e quella protestante a seguire, hanno volenterosamente contribuito per secoli ad alimentare e rinfocolare. Ed era anche dal desiderio di legittimare la propria autorità nei confronti delle altre istituzioni ecclesiastiche, dei tribunali periferici, delle corti secolari che scaturiva la volontà centrale di mantenere inalterata questa asimmetria, se non di aggravarla. Da questa volontà si generavano ad esempio i tentativi forzosi dei giudici del Santo Uffizio di piegare la casuistica per inserire fra gli eretici una minoranza che per definizione non poteva essere qualificata in quella categoria. Del resto, quando il potere giudicante coincide con quello legislativo ed esecutivo tutto diventa permesso: se *la loi c'est moi*, diviene cioè automatico decidere il contesto normativo che si addice maggiormente al mantenimento della propria egemonia politica. E questo poteva essere fatto in spregio alle norme più elementari del diritto, perfino di quello seguito dalla Inquisizione stessa. Tipicamente, in una buona parte dei processi che possiamo leggere in *Legami pericolosi*, i giudici vengono meno, fra gli altri, a un principio giuridico fondante: quello della «parola contro parola». In altre parole, accantonano in modo ingiustificato quella parte del diritto contrattualistico che poggiava sul criterio dell'*unus testis*, denegando validità giuridica agli ebrei, esattamente come si faceva in generale nei confronti delle donne. Si trattava di un vistoso strappo alla prassi, che di norma non era praticato dalle corti giudiziarie secolari: queste, come abbiamo visto nel caso dei due fratelli Pontremoli di Casale, potevano tranquillamente scegliere di porre su un piano di parità tutti gli attori, tanto i presunti rei quanto i testimoni, e tanto gli ebrei che gli altri.

Naturalmente, l'accentuato squilibrio a tutto danno della componente ebraica non veniva giocato soltanto in alto, nel circuito della cosiddetta grande politica. La condizione di semiparia nella quale versa-

vano gli ebrei era ampiamente e regolarmente sfruttata, all'occorrenza, a ogni livello. E quindi anche in basso. Per cui spesso non era necessario giungere alla composizione formale di un conflitto: bastava ricorrere allo stigma aprioristico del perfido giudeo per trovare una forma di giustizia espeditiva più conveniente per la controparte cristiana. Ancora una volta, qui, ci torna utile il caso dei due ragazzini casalesi muti e sordi, perché ci aiuta a sciogliere l'antinomia dalla quale eravamo partiti: relazioni buone o cattive, fra ebrei e non ebrei? Una domanda mal posta: dobbiamo rifuggire sia da una immagine edulcorata dei loro rapporti, sia da una visione incline a drammatizzare la natura conflittuale delle relazioni. L'interazione fra queste due componenti della società procedeva ovviamente a fasi alterne e contraddittorie. Poteva certamente contemplare, per quanto raramente, episodi come quelli descritti nel libro di Marina Caffiero, caratterizzati da amori e interessi reciproci, così come annoverare momenti di scambio e di socializzazione, come quello dell'avvocato cristiano, testimone al processo di Casale, che se ne stava pacificamente seduto nella bottega di un ebreo a giocare a dama con una serva di quest'ultimo, anch'essa ebrea. Ma, al momento opportuno, se il bisogno o la convenienza lo dettavano, quella non belligeranza, che in alcuni casi diventava perfino complicità, poteva precipitare e mutare di segno: diveniva allora sopruso, si incarnava in una denuncia, in violenza, scherno, delazione, raggiro. Rapporti mutevoli dunque, ma sempre condizionati da quel preconcetto di fondo, quello stigma quasi ancestrale che incombeva come un'ombra minacciosa sugli ebrei. Dovremo continuare a interrogarci a fondo su questo zoccolo duro di etnocentrismo rappresentato, nella cultura europea, da un antigiudaismo di antiche origini e di profondissima introiezione nell'immaginario collettivo. Magari andando al di là delle note ipotesi di Daniel Goldhagen sul caso tedesco, che in ogni caso hanno avuto l'indubbio merito di porre il fuoco su un problema cruciale: quello del grado di profondità storica dell'ideologia antisemita fra le popolazioni cristiane e delle forme della sua trasmissione lungo le generazioni.

Per questo motivo lo studio delle relazioni fra ebrei e non ebrei, come del resto di quelle fra qualsiasi gruppo di minoranza e la società in generale, andrebbe affrontato a tutto tondo: dunque non solo limitandoci a specifici momenti ed episodi, importanti quanto si vuole, ma al contempo eccezionali, se non esoterici. Occorrerebbe invece coprirne l'arco più ampio possibile, partendo certamente dalla gamma degli scambi quotidiani ed episodici, ma includendo, subito dopo, quelli duraturi e «strutturali». Bisognerebbe in altri termini affrontare la pluralità delle aree di interazione, le mille forme e i mille canali lungo i quali quei rapporti si stabilivano, dal credito alla compravendita, dagli affitti

alle deleghe, dagli appalti alle società, accanto naturalmente a tutte le altre occasioni di scambio e di contatto quali quelle che ci ha raccontato Marina Caffiero. Sarebbe però indispensabile collocare quelle relazioni all'interno di una stringente contestualizzazione, anziché insistere sull'analogia di testimonianze sparse che rischiano di galleggiare nello spazio e nel tempo. È un versante, questo, che è stato battuto solo per periodi più vicini a noi, e soprattutto da quegli antropologi sociali che hanno fatto dei processi di integrazione il fuoco delle loro ricerche – un nome fra tutti, quello di Arnold Epstein, autore di fondamentali studi sull'identità etnica[24]. Ma il passato più lontano di quei rapporti rimane per larghi versi ancora oscuro, rischiando così di essere liquidato con le formule di comodo dei pregiudizi o di finire nascosto dalle pennellate del colore nella sempiterna favola degli «italiani, brava gente».

LUCIANO ALLEGRA

Note al testo

1 Ad esempio quella secondo cui «trentacinquemila ebrei furono catturati nell'Italia settentrionale e sistemati in campi di concentramento nei pressi del confine austriaco»: H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano 1999, p. 186.

2 Sul tema si vedano le molte opere di Angelo Del Boca e in particolare *Italiani, brava gente?*, Vicenza 2006.

3 La rimozione della Shoah non fu certo una prerogativa italiana. Almeno fino ai primi anni Sessanta, in buona sostanza fino al processo Eichmann, l'intera società occidentale scelse il silenzio, nell'illusione e nella speranza di coprire il senso di colpa collettivo. Come osservano Marcello Flores e Simon Levi Sullam nella introduzione a M. CATTARUZZA, M. FLORES, S. LEVIS SULLAM, E. TRAVERSO (a cura di), *Storia della Shoah*, vol. III, *La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino, 2005, p. 6, il dovere del ricordo scaturì tardivamente e solo dopo «una lunga stagione di eclissi della memoria, durata certamente per gli ultimi anni Quaranta e gran parte degli anni Cinquanta. In quel periodo tacquero buona parte degli storici e le testimonianze dei superstiti, anche di pregio letterario, vennero marginalizzate se non rifiutate (celebre il caso della prima sfortuna di *Se questo è un uomo* di Levi; ma anche la fredda accoglienza e le difficoltà incontrate da Raul Hilberg al principio della sua fondamentale ricerca sulla *Distruzione degli ebrei d'Europa*). Da noi però la "dimenticanza", ben più colpevole, data la connivenza col regime nazista, non coinvolse la sola produzione culturale, ma investì ogni aspetto della vita sociale della nazione». Una testimonianza esemplare di questo imbarazzo e delle difficoltà con cui vennero trattati gli ebrei italiani nel dopoguerra è offerta dal recente E. CORRADINI, *Il difficile reinserimento degli ebrei. Itinerario e applicazione della legge Terracini n. 96 del 10 marzo 1955*, Torino 2012.

4 Naturalmente quella di Levi non va assolutamente etichettata sotto la voce «memorialistica», ma dev'essere inclusa fra le opere di letteratura nel senso più alto del termine: vedi in proposito le osservazioni di Alberto Cavaglion nella recente edizione critica, da lui curata, di *Se questo è un uomo* (Torino 2012). Sul filone memorialistico, A. CHIAPPANO, *Memorialistica della deportazione e della Shoah*, Milano 2009.

5 Sul tema vedi il recentissimo F. FOCARDI, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Roma-Bari 2013.

[6] Il riferimento è ovviamente al *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* (Torino 2011) e al fortunato *Gli italiani* (Milano 1966).

[7] Si vedano almeno: S. ZUCCOTTI, *L'Olocausto in Italia*, Milano 1995 (ma ed. or. NewYork 1987); F. LEVI (a cura di), *L'ebreo in oggetto: l'applicazione della normativa antiebraica a Torino, 1938-1943*, Torino 1991; ID. (a cura di), *Le case e le cose: la persecuzione degli ebrei torinesi nelle carte dell'EGELI, 1938-1945*, Torino 1998; ID., *La persecuzione antiebraica: dal fascismo al dopoguerra*, Torino 2009; M. SARFATTI, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino 1994; ID. *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino 2000; ID., *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino 2000; ID., *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo*, Torino 2005; L. PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria: glie ebrei deportati dall'Italia. 1943-45*, Milano 1991.

[8] Come benissimo esprime Susan Zuccotti: «La combinazione dei fattori immediati e a lungo termine favorevoli al salvataggio degli ebrei può bastare a spiegare l'elevata percentuale di sopravvivenza in Italia, anche senza prendere in considerazione i concetti più ampi di carattere nazionale. Tali concetti possono venire esagerati facilmente; e i lettori che muovono critiche alle rappresentazioni stereotipe degli ebrei disapproveranno anche quelle degli italiani. Inoltre tali generalizzazioni non possono costituire un contributo di rilievo. Tuttavia, nonostante i loro limiti, sono piuttosto allettanti». *L'Olocausto* cit., pp. 286-7.

[9] Anche se si tratta di numeri puramente indicativi, che non tengono conto della proporzione fra ebrei e non ebrei, della dimensione demografica della popolazione ebraica, delle sue condizioni socio-economiche e del grado di integrazione, nella statistica dei «giusti» approntata da Yad Vashem, l'Ente nazionale per la Memoria della Shoah di Gerusalemme, l'Italia si colloca al decimo posto su 47 nazioni (http://www1.yadvashem.org/yv/en/righteous/statistics.asp). In particolare, si trova perfino dietro la Germania, che non solo la sopravanza nel numero dei giusti riconosciuti a Yad Vashem, ma che ormai conta, alla luce delle ultime ricerche, una quantità di episodi di salvataggio di ebrei straordinarimente consistente, tanto più se si considera il drammatico contesto nel quale questi accaddero. Susanne Beer, che sta conducendo una importante tesi di dottorato sulle biografie e i processi decisionali di chi, in Germania, aiutò gli ebrei nel corso dell'ultima guerra mondiale, parla dell'esistenza di almeno 3600 salvatori ufficiali, ma sottolinea che il loro numero va stimato nell'ordine delle decine di migliaia, tanto da raggiungere la quota dello 0,3 % della popolazione tedesca al tempo. Anticipazioni del suo lavoro sono contenute in S. BEER, *Helene Jacobs und die «anderen Deutschen». Zur Rekonstruktion von Hilfeverhalten für Juden im Nationalsozialismus*, in B. SCHMIDT-LAUBER, G. SCHWIBBE (Hg.), *Alterität. Erzählen vom Anderen*, Göttingen 2010, pp. 85-110; *Silent heros. Rescue of Jews in German memory*, in P. DOCHARTAIGH, CH. SCHÖNFELD (eds.), *Representing the good German in literature and culture*, in corso di pubblicazione. Sui «giusti» italiani, vedi L. PICCIOTTO FARGION (a cura di), *I giusti d'Italia: i non ebrei che salvarono gli ebrei, 1943-1945*, Milano 2006.

[10] Sulle radici e gli antenati della famiglia Pontremoli cfr. M. LUZZATI, *Nuove acquisizioni sul prestito ebraico a Pontremoli e sulla formazione del corrispondente cognome toponimico*, in «Archivio storico per le province parmensi», IV serie, vol. LX (2008 [ma 2009]), pp. 85-119 ; ID., *Du «nomadisme» chez les juifs italiens à l'époque de la Renaissance: le prêt à Pontremoli et la formation d'un patronyme toponymique*, in D. IANCU-AGOU, C. IANCU (dir.), *L'écriture de l'histoire juive. Mélanges en l'honneur de Gérard Nahon*, Paris-Louvain-Walpole 2012, pp. 289-308.

[11] Archivio di Stato di Torino, *Materie criminali*, numero 3, 1720, 25 giugno, *Motivi del Senato di Casale nella sentenza proferta contro gli ebbrei Giuseppe è Silvia fratelli Pontremoli per cui inibì alli medemi atteso il carcere patito molestia pagate le spese per insulto fatto ad un cristiano, e cristiana*.

[12] Sul tema esiste com'è noto una bibliografia sterminata. Si vedano esemplarmente le recenti considerazioni in merito avanzate da C. SOUSSEN-MAX, *Violence rituelle ou émotion populaire? Les explosion de violence anti-juive à l'occasion des fêtes de Pâques dans l'espace aragonais*, in D. BOQUET, P. NAEGY (dir.), *Politique des émotions au Moyen-Âge*, Firenze 2010, pp. 149-68 (devo la segnalazione di questo saggio all'amico Michele Luzzati, che mi preme qui ringraziare).

13 G. LUZZATTO VOGHERA, *Legami e contaminazioni*, in «L'Indice dei libri del mese», XXIX.5 (2012), p. 15.

14 Il libro (Torino 2012) non parla solo di questi due temi, ma dedica anche molto spazio alla ricostruzione dell'occhiuto controllo esercitato dal Santo Uffizio sui libri e, in generale, sulla cultura ebraici.

15 Sebbene non priva di alcune sviste ed errori che occorrerebbe correggere. Su tutti quello, piuttosto vistoso, che scambia Ragusa di Croazia con Ragusa di Sicilia, dando per scontato che l'Inquisizione romana, investita del caso da un domenicano dal cognome tipicamente siciliano, Obradovich, fosse in grado di invadere la giurisdizione dell'Inquisizione spagnola, ma soprattutto che nel cuore della Sicilia spagnola del Settecento potesse tranquillamente sopravvivere una comunità ebraica.

16 G. LEVI. *Les usages de la biographie*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 44.6 (1989), pp. 1325-36.

17 Sul quale il dolente, impietoso ritratto di T. MONTANARI, *A cosa serve Michelangelo?*, Torino 2011.

18 Riflettendo anche i dibattiti sul contestato uso del termine «infragiudiziario», la bibliografia in merito è ormai divenuta imponente. Per un primo orientamento, vedi almeno X. ROUSSEAUX, *Existe-t-il une criminalité d'Ancien Régime (XIII-XVIIIe s.)? Réflexions sur l'histoire de la criminalité en Europe*, in B. GARNOT, R. FRY (dir.), *Histoire et criminalité de l'Antiquité au XXe siècle. Nouvelles approches*, Dijon 1992, pp. 123-166; ID., *Crime, justice and society in medieval and early modern times. Thirty years of crime and criminal justice history. A tribute to Herman Diederiks*, in «Crime, Histoire & Sociétés», 1 (1997), pp. 87-118; B. GARNOT, (dir.), *L'infrajudiciaire du Moyen Age à l'époque contemporaine*, Dijon 1996; C. EMSLEY, L.A. KNAFLA (eds.), *Crime history and histories of crime. Studies in the historiography of crime and criminal justice in modern history*, Westport (CT) 1996; J. CHIFFOLEAU, C. GAUVARD, A. ZORZI (eds.), *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Roma 2007; M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia: scritti editi e inediti (1972-2007)*, Milano 2009.

19 F. CARDINI, *Ebrei, fratelli negati*, in «Il Sole 24 Ore», 10 giugno 2012.

20 La stragrande maggioranza dell'apparato documentario usato si riferisce infatti a casi di imputati del ghetto della capitale finiti davanti al Santo Uffizio.

21 F. LEVI (a cura di), *I ventenni e lo sterminio degli ebrei: le risposte a un questionario proposto presso la Facoltà di lettere di Torino*, Torino 1999.

22 Due esempi fra tutti: L. VALENSI, N. WACHTEL, *Memorie ebraiche*, Torino 1996 e G. LUZZATTO VOGHERA, *Rabbini*, Roma-Bari 2011.

23 Ne è una spia molto eloquente il comparto dei mestieri esercitati dagli ebrei nei singoli ghetti. Nulla di più sbagliato che immaginare una sostanziale uniformità di occupazioni, magari centrata su quello zoccolo duro delle professioni finanziarie che si continua a pensare come «connaturato» agli ebrei. Una comparazione degli spettri occupazionali dei principali ghetti italiani mostra piuttosto come le singole comunità fossero fondamentalmente plasmate sull'economia dei centri nei quali si trovavano incapsulate: come dunque rispecchiassero il grado di integrazione e il livello di scambi che erano riuscite a raggiungere nel tempo e non necessariamente le coordinate di fondo di una presunta «economia ebraica». L. ALLEGRA, *Famiglie e mestieri del ghetto*, in ID. (a cura di), *Una lunga presenza. Studi sulla popolazione ebraica italiana*, Torino 2009, pp. 167-97.

24 Vedi almeno il suo *L'identità etnica: tre studi sull'etnicità*, Torino 1983 e l'altrettanto fondamentale F. BARTH (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Prospect Heights (IL) 1998.